

DE NUEVO SOBRE EL DESPLAZAMIENTO DEL  
ARGUMENTO LÓGOS-ÓNOMA

(*Crátilo*, 385b2-d1)

Miguel Lizano  
Barcelona

Hace más de veinte años sostuvo Malcolm Schofield<sup>1</sup> que el pasaje del *Crátilo* en el que de la verdad del *lógos* se infiere la de los *onómata* que en él intervienen (en lo sucesivo "argumento *lógos-ónoma*", 385b2-d1) no debe leerse en el lugar en que lo transmiten los manuscritos, sino entre las líneas 387c5 y c6. A pesar de ello, las ediciones y traducciones del *Crátilo* siguen manteniendo el orden de líneas tradicional. Como en el curso de una interpretación de ese diálogo (*El alma y los nombres*, por ahora inédita) se me ha hecho evidente que Schofield tenía razón, me parece que no estará de más volver a defender su tesis, en la medida de lo posible con nuevos argumentos.

1

En primer lugar es preciso salir al paso de cierta manera de leer el ejemplo del intercambio de los nombres del hombre y del caballo (385a6-b1) que precede a nuestro argumento, según la cual se trata de un intercambio de predicados, y no de meras designaciones. "Llamar a A B" puede, ciertamente, significar "decir que A es B"<sup>2</sup>, pero la sola elección del ejemplo, "hombre"/"caballo" (y no, por ejemplo, "asno"/"caballo", o "varón"/"mujer", o incluso "hombre"/"animal") parece excluir que esté implicada otra cosa que un

---

<sup>1</sup> En "A displacement in the text of the *Cratylus*", *CQ* 66 (1972), pp.246-53.

<sup>2</sup> Cf. el ejemplo del *Fedro* (260b1-c1) de quien hace un elogio del asno llamándolo caballo, o el de la asignación equivocada de los nombres "varón" y "mujer" (430e9-431a5).

intercambio de designaciones<sup>3</sup>. Por lo demás del pasaje está ausente el tono humorístico que, como en el ejemplo del *Fedro* citado en la nota 2, podría hacer tolerable el absurdo pensamiento de que uno pueda considerar caballos a los hombres y hombres a los caballos -y lo sean para él-. Y el contenido de ese pensamiento no está simplemente tomado en hipótesis, sino afirmado por uno de los personajes.

Por ello, incluso quienes no ponen en duda el emplazamiento usual del argumento *lógos-ónoma* pueden con justicia considerar sorprendente que Sócrates lo introduzca en este momento, pues lo que en él está en juego es la aplicabilidad de la noción verdad/falsedad precisamente a la predicación:

It comes as a shock to find Socrates from 385a-d treating it [sc. el asentimiento de Hermógenes a la plausibilidad de la situación descrita en el ejemplo "hombre"-caballo"] as a thesis that whatever I say is true. [...]the transition is abrupt and surprising. It is, I think, meant to be so, and Hermogenes is portrayed as finding it so<sup>4</sup>; at 385d-e he just restates his original position in a way that makes it clear that he has not seen Socrates' point<sup>5</sup>.

2

La lectura del ejemplo "hombre"-caballo" en términos de predicación no se habría sin duda producido nunca de no contri-

---

<sup>3</sup> Jetske C. Rijlaarsdam (*Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*, Utrecht, 1978, p.50) cree ver en "llamar a un hombre caballo" una expresión proverbial con el sentido de "juzgar falsamente", pero no aduce más pruebas que *Teet.*195d6-10 (confusión de un hombre con un caballo, pero no en términos de "llamar"), *Alc.I.*111d6-9 (juzgar si tales o cuales hombres o caballos son *dromikoi*; según la autora, "Benennung als falsches Urteil" (p.55), pero la *Benennung* en cuestión no es "hombre" ni "caballo", sino "*dromikós*"), y nuestro pasaje del *Crátilo*. Clama al cielo que la misma autora aduzca otros ejemplos de asociación "hombre"-caballo" en griego sin sacar la única conclusión legítima: que esa asociación es, en griego, natural y tiende a producirse en cuanto está en juego la ejemplificación de "clases de cosas" en general; cf. en Platón los siguientes ejemplos, tomados al azar: *Apol.*25a13 ss., 27b3-6, *Eud.*298c8-9, *Fdn.*78d10, 96d9-e1, o en Aristóteles *Física* 185a24, b23, 186a21, 220b11, *Categorías* 1b4, 1b28, 2a14.

<sup>4</sup> Volveremos más adelante sobre la cuestión de la sorpresa de Hermógenes.

<sup>5</sup> Gosling, J.C.B.: *Plato*, London, 1973, p.202-3.

buir a ello el prestigio de quien introduce el argumento *lógos-ónoma*, Sócrates. Pues para que el argumento tenga alguna conexión con la discusión en curso, tal como se plasma en el mencionado ejemplo, lo que en ella debe estar en juego es la diferencia entre verdad y falsedad. "Nombrar" (*prosagoreúein*, 385a7-8) se referirá entonces al "nombrar" predicativo, y el asentimiento de Hermógenes a la plausibilidad de la situación descrita en el ejemplo equivaldrá a una formulación de la Tesis del Hombre Medida en clave metalingüística: si yo llamo al caballo "hombre" (i. e.: si lo considero un hombre), será un hombre para mí, aunque sea un caballo para los demás. Si es así, ya es un tanto extraño que Hermógenes asienta al argumento *lógos-ónoma*, como si no viera su nexo con la discusión en curso, pero más extraño todavía es lo que sucede al concluir el argumento, cuando Sócrates formula una pregunta que, en ese contexto, sólo puede interpretarse como destinada a enfrentar a Hermógenes con ese nexo:

Sócr.- Entonces (*ára*), lo que cada uno diga (*phê*), que es el nombre de algo, ¿eso es su nombre para cada uno? (385d2-3).

En primer lugar, se reconocerá que, si tal es la función de la pregunta, su formulación no es especialmente hábil. De ahí que para Schofield (op. cit., p.248) sea ininteligible su conexión con el argumento *lógos-ónoma* -pareciera, realmente, que está ya olvidado-. Con todo, tomemos *ára* como referido a la vez al argumento y a la discusión anterior, e interpretemos "decir (*phánnai*) que B es el nombre de A" como "decir que A es B". De este modo podríamos suponer que Sócrates trata de averiguar si su argumento ha hecho mella en la tesis precedentemente expuesta por su interlocutor: "entonces, ¿todavía sostienes que...?" Pero veamos la respuesta:

HERM.- Sí (*Nai*). (385d4)

Semejante respuesta es del todo acorde con la tesis presuntamente sostenida por el personaje a propósito del ejemplo "hombre"- "caballo", pero, si ya no estaba claro que la pregunta lograra

señalar a la conexión entre esa tesis y el argumento *lógos-ónoma*, ahora es evidente que en todo caso Hermógenes no la ha percibido<sup>6</sup>, pues de otro modo su respuesta sería otra (quizá algo como "Digas lo que digas, yo sigo afirmando lo mismo"). En este punto habremos de renunciar definitivamente a interpretar predicativamente el ejemplo "hombre"- "caballo", pues bajo esa interpretación la conexión sería clara y Hermógenes no podría dejar de percibirla. No nos queda, entonces, otra opción que suponer que Sócrates ha malinterpretado las palabras de su interlocutor al darles ese sentido predicativo, y, tal vez, que la ingenuidad de éste le impide percibir esa malinterpretación<sup>7</sup>: en la pregunta no percibiría, como Schofield, ninguna conexión con el argumento *lógos-ónoma*, creería que Sócrates vuelve a lo que se estaba tratando un momento antes, y en los mismos términos (de mera designación) en que se estaba tratando. Habremos de suponer, con otras palabras, que en este momento asistimos a un diálogo de sordos: por "nombre" entiende Hermógenes el nombre que se impone y que aún no "dice" nada, Sócrates, la palabra mediante la cual se habla y se dice lo que se dice. Pero veamos la reacción de Sócrates a ese "Sí" de Hermógenes:

Sócr.- ¿Y también todos los que uno diga que son nombres de cada cosa, todos esos lo serán, y en el momento en que lo diga? (385d5-6)

---

<sup>6</sup> "ganz ohne Beziehung auf das unmittelbar Vorausgegangene..." (Leky, M.: *Plato als Sprachphilosoph*, Paderborn, 1919, p.19); cf. el final de la cita de Gosling.

<sup>7</sup> Pues si la percibiera la respuesta sería muy otra ("¿Por qué no?" o, tal vez, "Es que son dos cuestiones distintas"). Es decir, se acercaría a esa sorpresa de que hablaba Gosling y que, obviamente, no podemos encontrar en "Sí". (Es posible que lo que Gosling interpreta como expresión de sorpresa sea la réplica a la siguiente pregunta de Sócrates -pues el autor utiliza aquí un procedimiento de referencia sumamente vago: "Hermogenes' marked bewilderment" (p.205) parece aludir, a través de las palabras antes citadas, a 385de-. Pero esa réplica comienza así: *Ou gàr êkho êgoge, ô Sókrates, onômatos âllen orthôteta è taúten, emôì mèn hétéron éinai kaleîn hekásio, ónoma...* (385d7-9): encontramos ahí, quizá, el tono de quien empieza a cansarse de la insistencia de su interlocutor en pedir aclaraciones sobre un punto que a él le parece sobradamente aclarado, pero de ningún modo "marked bewilderment".)

Ahora sí podemos decir con seguridad que el argumento *lógos-ónoma* está del todo olvidado<sup>8</sup>. Es decir: cuando Sócrates, tras construir laboriosamente el argumento a lo largo de once intercambios pregunta-respuesta, hace la pregunta decisiva, acepta sin rechistar que la respuesta sea la que se habría producido si nada se hubiera dicho. Eso carece de toda coherencia dialógica; es la prueba más directa de que el argumento no hacía al caso.

Aun así, podríamos suponer que Platón es mal escritor -que, sin duda, ya es mucho suponer- y tratar de justificar, a pesar de todo, la presencia del argumento a partir de su influencia sobre la discusión subsiguiente. Pues el argumento podría, realmente, tener cierto efecto, en principio no carente de sentido, sobre la introducción y refutación de la Tesis del Hombre Medida (385e4-386d2): propiciaría leerla como si en la transición de los nombres a las cosas (*tà ónta*) esas cosas figuraran en calidad de *designata*. Según esto, el argumento sugeriría una determinada línea de lectura del examen de la Tesis del Hombre Medida y sobre todo de su relevancia para la cuestión de la corrección de los nombres: si las cosas tienen una οὐσία propia independiente de cada uno, entonces *sus* nombres, los nombres de las cosas, en cuanto dicen algo *de* ellas, tendrán una corrección independiente de cada nominador. La consistencia del nombre vendría así dada por la de su *referente*. Pero esa sugerencia de lectura viene inmediatamente frustrada, pues a la consistencia del nombre no va a llegarse siguiendo esa vía (al menos en primer término y explícitamente), sino mediante lo que ha de parecer un largo e innecesario rodeo<sup>9</sup>: no es que los nombres hayan de tener cierta consistencia y corrección porque sus referentes tienen consistencia, sino porque tienen su lugar *en la acción de nombrar*, que participa directamente de la consistencia que tiene todo lo que es. Hemos introducido antes una restricción: a la consistencia del nombre no se llega

---

<sup>8</sup> "Nothing is made of this conclusion" (la del argumento) (Weingartner, R.H.: "Making sense of the Cratylus", *Phronesis* 15 (1970), pp.5-25 (p.14)).

<sup>9</sup> Exige la transición: cosas → acciones → decir → nombrar → nombre, en vez del paso directo: cosas → nombres.

siguiendo esa vía "al menos en primer término y explícitamente". Pero es que el pasaje que constituye el giro a una segunda vía (387c6-10) es precisamente aquél que, si adoptáramos la propuesta de Schofield, seguiría inmediatamente a la introducción del argumento (entre 387c5 y c6).

### 3

Veamos si se justifica la presencia del argumento en ese lugar. El citado pasaje en el que se produce el giro a la "segunda vía" es el siguiente:

Sócr.- ¿No es el nombrar una parte (*móron*) del decir? Pues nombrando <es>, sin duda, <como> dicen los decires (*onomázontes gár pou légousi tous lógous*).

HERM.- Desde luego.

Sócr.- ¿No es también el nombrar una acción, si (*eíper kaí*) el decir era (*ên*) una acción en relación con las cosas (*perì tà prágmata*)?

HERM.- Sí. (387c6-11)

Como observa Schofield (op. cit., p.250), el imperfecto *ên* remite a un momento anterior en que se habría dicho que el decir era una acción *perì tà prágmata*, pero que "el decir es una de las acciones" (387b8) y que es preciso *tà prágmata légein te kaí légesthai* como y con lo cual es adecuado<sup>10</sup> (387c1-2) es algo que se ha dicho "ahora", de modo que no podría justificar un imperfecto, mientras que la introducción del argumento dejaría suficiente distancia para justificarlo. Y, por si fuera necesario, las líneas siguientes nos proporcionan todavía una ulterior prueba del desplazamiento:

Sócr.- ¿Y las acciones se nos mostraron (*ephánesan*) no como siendo en relación con nosotros, sino como teniendo de por sí cierta *phúsis* propia? (387d1-2).

---

<sup>10</sup> Aunque ahí *tà prágmata* es a la vez sujeto y objeto de *légein*, mientras en la nueva formulación designa el objeto de la acción de decir, es acorde con la conducta de Sócrates en esta parte del diálogo el ignorar esa diferencia. Por lo demás, suele suceder que Sócrates altere una afirmación anterior al reproducirla. No hay que olvidar que los personajes no tienen delante el texto de sus anteriores intervenciones.

Pues no es sólo que el aoristo *ephánesan*, como observa Schofield (ibid.), sea inadecuado como referencia a algo que acaba de ejemplificarse (387b10-c5), sino también, antes que eso, que, en un contexto del todo desprovisto de tensión dramática, no hay razón alguna para recordar, ni en aoristo ni en presente, eso mismo que acaba de ejemplificarse. El que ese recuerdo sea necesario es quizá la mejor prueba de que el argumento *lógos-ónoma* está colocado entre 387c5 y c6.

#### 4

Con todo, la razón decisiva para colocar el argumento en ese lugar es el hecho de que, mientras en él encaja a la perfección con la discusión en curso<sup>11</sup>, hasta ahora no se haya logrado dar con una interpretación satisfactoria de su función en el lugar en el que nos lo transmiten los manuscritos. De hecho nuestra interpretación del diálogo Hermógenes-Sócrates no cambiaría en lo más mínimo si lo mantuviéramos en aquel lugar; únicamente habría de adoptar las suposiciones expuestas en el punto 2 (tomaría el argumento como sugerencia de la línea de refutación de la tesis convencionalista que infiere de la consistencia de las cosas la de sus nombres, pero una sugerencia que permanece anulada hasta la transición del decir al nombrar), lo cual sin duda le restaría agilidad<sup>12</sup>. Y, por lo que respecta a la transición del decir al nombrar, ya Steintal observaba que Platón repite allí de hecho el argumento *lógos-*

---

<sup>11</sup> *El alma y los nombres*, II.1.6.

<sup>12</sup> No me resisto a la tentación de transcribir las palabras con que en una anterior versión del Cap. II de mi interpretación del *Crátilo* trataba de justificar la función del argumento en su lugar acostumbrado: "En la línea de refutación que de hecho adopta, Sócrates se atiene a lo que parece ser la verdadera opinión de Hermógenes, un idiotismo de la designación que conduce a la negación de la consistencia de ese *nómisma* que es el nombre. Pero la otra línea argumentativa, la que continúa lo iniciado con el argumento, está continuamente presente a lo largo de la refutación, actuando desde la sombra, prestándole ambigüedad y acabando por convertirla en una refutación del convencionalismo y una defensa de Crátilo". Palabras que, tras las constataciones precedentes, forzosamente han de sonar a hueco.

*ónoma*<sup>13</sup>, de modo que la interpretación sería la misma aunque ese argumento figurara dos páginas más arriba. Pues en el texto mismo de la transición disponemos ya de señales que nos remiten a aquel argumento, que delatan la intención de tomarlo como falsilla para operar sobre él la transición en cuestión: la caracterización del nombrar como "parte" del decir, el eco verbal *eíper kaí*. Por otra parte, el imperfecto *ên*, ya mencionado, nos obligaría a buscar un lugar anterior donde se hubiera dicho que el decir era una acción *peri tà prágmata* y, a falta de otra cosa, habríamos de ir a parar a aquellos dos pasos del argumento *lógos-ónoma* en que el decir se pone en relación con el sinónimo de *tà prágmata tà ónta*. Necesariamente nos veríamos conducidos, por lo tanto, a la misma interpretación, y únicamente sucedería que todo sería, por decirlo así, más chapucero<sup>14</sup>.

No quiero ocultar, sin embargo, la existencia de cierta razón que en principio podría apoyar la lectura del argumento en su lugar acostumbrado, y es que la refutación de Crátilo comienza -creo que ya no podemos decir "también"- con una discusión de la falsedad (429c6-431c3). Con todo, la consideración del paralelismo que hablaría en favor de mantener el argumento *lógos-ónoma* al inicio de la refutación de Hermógenes es sin duda una razón mucho menos coercitiva que los argumentos en sentido contrario, que llegan a concernir a la coherencia de puntos concretos del diálogo. Téngase en cuenta que un paralelismo en la cuestión de la verdad y la falsedad entre la parte de Crátilo y la de Hermógenes estaría en discordancia con la muy diferente actitud de esos dos personajes ante la cuestión: Crátilo niega la posibilidad de la falsedad, Hermógenes no.

---

<sup>13</sup> "Und man kommt jetzt bestimmter auf den Verdacht, dass Plato diese Betrachtungsweise gar nicht gelten lassen wollte" (Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Bd.1, Berlin, 1890, p.90).

<sup>14</sup> En particular la alusión retrospectiva de 387d1-2 quedaría sin explicación.



MARIN MERSENNE: LA POLÉMICA ACERCA DE LA PLURALIDAD DE LOS MUNDOS EN LAS *QUAESTIONES CELEBERRIMAE IN GENESIM* Y SOBRE EL INFINITISMO DE GIORDANO BRUNO EN *L'IMPIÉTÉ DES DÉISTES, ATHÉES ET LIBERTINS DE CE TEMPS*

Carlos Gómez  
(A Manuel Satué)

I

Entre 1.623 y 1.625 el Mínimo Marin Mersenne (1.588-1.648) publica tres obras de intención apologética: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*<sup>1</sup>, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*<sup>2</sup> y *La vérité des sciences*<sup>3</sup>. Con ellas pretende contrarrestar la considerable difusión que, a su juicio, estaban alcanzando la irreligión y la impiedad en la sociedad francesa del momento. Así, Mersenne pasaba a integrar un activo movimiento apologético<sup>4</sup> que en la tercera década del siglo XVII pretende no sólo salvaguardar el núcleo doctrinal católico reafirmado en el Concilio de Trento, sino incluso restaurar el concordismo tomista entre razón y fe. Naturalmente el fracaso de dicho programa apologético o el progresivo

---

<sup>1</sup> *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione*; París, 1.623.

<sup>2</sup> *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, et renversé de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la Théologie. Ensemble la refutation du Poëme des Déistes*, vol I, París, 1.624. Rpt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1.975; obra seguida de un segundo volumen en el que a este título se añade: *...Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lequel il a voulu établir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'Univers*, vol. II, París, 1.624

<sup>3</sup> *La Vérité des sciences, contre les septiques ou Pyrrhoniens*, París, 1.625, Rpt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1.969

<sup>4</sup> Esta tradición podía diferenciarse de la tentativa cartesiana de demostrar la existencia de Dios o la separación sustancial entre el espíritu y el cuerpo, por cuanto esta última quedaba integrada en el nuevo programa noético generado por Descartes: era, como la ha denominado H. GOUHIER en *La pensée religieuse de Descartes* (Vid., París, 1.972) una "apologética científica"; y, finalmente el movimiento apologético integrado por Mersenne podía también distinguirse de una tercera vía de defensa del cristianismo: "apologética fideista" presente fundamentalmente en la obra de Pascal: en este caso, se subrayaba la ineficacia de la teología natural para propiciar el acercamiento a Dios, si bien podía aún entenderse como un instrumento preparatorio del espíritu (en cuanto desautorizaba la vanidad y la ineficacia de la ciencia y la filosofía para un acercamiento a la verdad de Cristo) para una recepción de la Gracia. (Sobre ello Vid. GOUHIER: *Blaise Pascal: conversion et apologetique*, París, 1.986, esp. pp. 113 ss. y -: *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, pp. 100 ss.)

*Éndoxa: Series Filosóficas, n° 8, 1997, UNED, Madrid:*

Carlos Gómez: *Marin Mersenne: la polémica acerca de la pluralidad de los mundos en las Quaestiones celeberrimae in Genesim y sobre el infinitismo de Giordano Bruno en L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps.*

pp. 163-192.

abandono del mismo en un espacio temporal corto<sup>5</sup> no impide que el estudioso de la cultura filosófica de este período pueda encontrar entre las obras de algunos de estos guardianes de la ortodoxia un reflejo significativo y fértil de un espacio ideológico tremendamente convulso y complejo. Ello sucede sin duda alguna en el caso de Mersenne, pues ya en su obra latina de 1.623 aparecen algunos de los más importantes vectores y fuerzas que incidían en el mutante panorama filosófico del primer tercio del siglo, por más que el Mínimo presente la mayoría de estas tendencias como problemas para la causa del cristianismo o como síntomas de un mundo en crisis. Aunque en estas obras la impiedad es presentada como un conjunto de ideas y actitudes extremadamente diverso y heterogéneo que desde diferentes frentes suponía un amenaza para la verdad tanto de la fe como de la ciencia<sup>6</sup>, podríamos decir que la preocupación de Mersenne recaía sobre los siguientes factores: a/- presencia de diferentes modalidades de naturalismo en la literatura filosófica del momento, ya fuera un naturalismo de raíz pomponazziana divulgado a través de Lucilio Vanini y Girolamo Cardano; o asociado con el escepticismo renacido en el siglo XVI como sucedía tanto en el libertinismo erudito<sup>7</sup> como en el deísmo<sup>8</sup>. Una tercera modalidad de naturalismo, más peligroso si cabe a juicio de Mersenne, sería la que implicaba el planteamiento

---

<sup>5</sup> Entre 1.619 y 1.626 se publican 19 obras apologéticas; sin embargo este último año marca el final de una apologética tradicional que intentaba restaurar el concordismo tomista; el fracaso de esta misma tentativa se hace patente incluso para algunos de los apologetas más notables de la reacción católica. La evolución intelectual del propio Mersenne es significativa; en él se produce un acercamiento hacia la nueva ciencia a partir de una constatación rápida (desde 1.625) por se parte de la insuficiencia del paradigma aristotélico. Sobre ello Vid. también Spink, J.: *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, especialmente pp. 3-47; también PINTARD, R.: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, París, 1.943, Rpt. Slatkine, Ginebra, 1.983, especialmente pp. 39-77 y BUSSON, H.: *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París 1.933, particularmente pp. 511-609

<sup>6</sup> Este aspecto es subrayado insistentemente en la obra clásica -y casi fundacional sobre los estudios acerca de Mersenne- de LENOBLE, R.: *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, París, 1.943, reed. 1.971

<sup>7</sup> Sobre esta temática remitimos a PINTARD, R.: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 1.943; Rpt. Slatkine, Ginebra, 1.983.

<sup>8</sup> El deísmo presentado por Mersenne en sus obras apologéticas obtiene su soporte material en un libelo que hacia 1.620 obtendría una notable difusión y cuyo título era *Quatrains du Déiste*. El texto aparece íntegro en *L'impie des déistes* (vol. I, pp. 253 ss.) y su contenido es presentado por el Mínimo como una tentativa de reducir los elementos constituyentes de la religión a los principios emanados exclusivamente de la razón, provocando una errónea identificación de la religión con la moral.

teocósmico de Giordano Bruno, por presentar la naturaleza como un efecto necesario de la operación divina, destruyendo algunos conceptos fundamentales del cristianismo como el voluntarismo divino, la providencia y el valor soteriológico de Cristo; b/- la enorme fortuna de que seguían gozando los planteamientos hermetizantes extremos aún después de la desautorización de Isaac Casaubon de 1.614, tendentes por una parte a confundir *Corpus hermeticum* y Sagradas Escrituras y, por otra, a legitimar un modelo de conocimiento inaceptable como la magia.

Obviamente, la respuesta de Mersenne a toda esta problemática gravita sobre el factor (o el problema) religioso, aunque no sólo sobre él porque no escapaba al Mínimo que la teología y la religión adquirirían signo distinto en función del contexto o de los sistemas en que eran integradas. Consecuentemente, en no pocas ocasiones su intervención se adentra en diferentes aspectos que podían entrar en contacto polémico con la cuestión religiosa central. No debe sorprendernos que en un mundo que desde hacía más de dos siglos generaba alternativas al ya caduco aristotelismo se hiciese derivar el debate teológico ya no sólo al terreno menor de la pureza ortodoxa dentro del cristianismo, sino hacia el de los *paradigmas* o modelos en un sentido más amplio. El mismo Mersenne deja constancia en no pocas ocasiones de su convicción en la concordia del núcleo doctrinal cristiano y la verdad de la ciencia, del mismo modo que su rechazo del inmanentismo y del animismo quedaba vinculado con la correspondiente censura de la magia y de toda tentativa de raíz hermetizante tendente a una apropiación ilegítima de la naturaleza. No es de extrañar, pues, el enorme impacto que produjo sobre él la lectura en 1.624, mientras redactaba el primer volumen de *L'impiété des déistes*, de los diálogos de Giordano Bruno *De l'infinito, universo e mondi* y *De la Causa, principio e uno*<sup>9</sup>, pues en ellos la cuestión religiosa venía

---

<sup>9</sup> *De l'infinito, universo e mondi* y *De la causa, principio e uno* (junto a *La cena de le ceneri*), Londres, 1.584, han sido denominados por Gentile "diálogos metafísicos" (Vid. BRUNO: *Dialoghi italiani*, a cargo de Gentile y Aquilecchia, Florencia, 1.958). En el presente trabajo toda referencia al diálogo *De l'infinito* la haremos por la traducción española de M. A. GRANADA: BRUNO: *Del infinito: el universo y los*

asociada a uno de los temas científicos más debatidos del momento como era la posibilidad de la infinitud del universo y la pluralidad de los mundos. A Mersenne le preocupaba la fortuna y difusión de la filosofía nolana<sup>10</sup>, pero quizá aún más otro aspecto del planteamiento bruniano como era el hecho de que se trataba de un modelo cosmológico apoyado en la autoridad de Copérnico, de quien asumía la teoría del movimiento terrestre, aunque como es sabido el desarrollo del copernicanismo bruniano tendrá un cariz animista y, por tanto, generador de una imagen del universo enormemente distinta a la del propio Copérnico y a la de otras líneas de desarrollo del copernicanismo<sup>11</sup>.

En suma, aunque Mersenne entiende que en el planteamiento del nolano hay aspectos que pueden tener acogida en la comunidad científica y filosófica, juzga sin embargo que el sistema de Bruno venía a ser consecuencia de un grave error teológico como es una concepción de la divinidad enteramente distorsionada. A partir de aquí la estrategia apologética de Mersenne será extremadamente simple: Es preciso clarificar la unión entre ambos aspectos en Bruno con la finalidad de que la seducción ejercida por alguna de las teorías cosmológicas o físicas (por ejemplo, la destrucción de importantes conceptos aristotélicos, o presentación de alternativas al "mundo cerrado") no hubiese de acarrear también la aceptación del planteamiento entero: "...Iordan Brun qui a donné sujet a quantité d'esprits foibles, et legers dans son traité *Del infinito universo*, de croire que le monde estoit infiny, ou qu'il y avoit une infinité de mondes dans cet Univers, parce qu'il pensoit, ou du moins s'est efforcé de persuader par quelques paralogismes que Dieu agissoit necessairement, mais ce fondement estant tres-faux, toutes ses imaginations phantas[t]iques s'en vont par terre"<sup>12</sup>

---

*mundos*, Madrid, 1.993

<sup>10</sup> Vid. BADALONI, N.: "Appunti in torno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII", en *Società*, 14 (1.958), pp. 487-519 y RICCI, S.: *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1.600-1.750*, Nápoles, 1.989.

<sup>11</sup> Vid. GRANADA, M.A.: "L'interpretazione bruniana di Copernico e la *Narratio Prima* di Reticus", *Rinascimento*, 1.991, pp. 343-365; -: "Thomas Digges, Giordano Bruno y el copernicanismo en Inglaterra", *Endoxa*, 4 (1.994), pp. 7-42.

<sup>12</sup> MERSENNE, Marin: *L'impieété des déistes*, vol II, ed. cit., pp. 299-300

## II

Con Giordano Bruno una temática debatida desde la antigüedad como la de la pluralidad de los mundos y el infinitismo<sup>13</sup> adquiere un sentido diferente: se trata de un infinitismo cosmológico radicalizado e inserto en una concepción global de la realidad que mantiene una oposición completa con cualquier modelo cosmo-ontó-teológico compatible con el cristianismo. La réplica de Mersenne, desplegada en el segundo volumen de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, aunque focalizada sobre la concepción de la divinidad, de la *potentia Dei* y de la operación divina, tiene el mérito de enfrentar con fidelidad y nitidez dos visiones muy distintas de la realidad: por un lado la influyente concepción bruniana y, por otro, la implícita en una réplica que recoge lo esencial de la postura ortodoxa cristiana del momento y que, como ha indicado Antonella Del Prete en su ensayo "L'Univers infini: Les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel": "...ils [argumentos de Mersenne contra el infinitismo de Bruno] constitueront un véritable modèle pour toutes les réfutations ultérieures de la philosophie de Bruno."<sup>14</sup>

Sin duda, la peculiaridad y la notable significación de la polémica Bruno-Mersenne quedará aún más patente si atendemos al tratamiento de la cuestión del infinito y la pluralidad de los mundos efectuada por el Mínimo con anterioridad a su lectura de los dos diálogos italianos ya mencionados. En efecto, en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* se trata el tema pero sin la atención que merecerá en la obra francesa, seguramente por

---

<sup>13</sup> Sin embargo el mundo cristiano había optado por la finitud y el antropocentrismo. Ello no impedía que desde antes de la publicación del *De revolutionibus* se hubiera precipitado una corriente de reflexión en apoyo de teorías que habrían de obtener no poca fortuna, como la referente a la posibilidad de la existencia de una pluralidad de sistemas solares y planetas habitados, en favor de la infinitud del número de estrellas o la que postulaba la infinitud espacial del universo. Vid. LOVEJOY, A.: *La gran cadena del ser*, trad. Desmots, A., Barcelona, 1.983, especialmente, p.136; Vid. también la obra clásica de KOYRÉ, A.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Solís, C., Madrid, 1.979.

<sup>14</sup> DEL PRETE, Antonella: "L'Univers infini: Les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel", *Revue philosophique*, nº 2/ 1.995, pp. 145-164; cit. p. 150

entender que la cuestión no entrañaba una amenaza efectiva para la causa del cristianismo; y que los planteamientos en favor de la pluralidad de los mundos o del infinito no aportaban novedades conceptuales ni el apoyo indiscutible de pruebas astronómicas respecto a las elaboraciones pluralistas e infinitistas de la antigüedad:

"quod opinionum portenta, quae hac nostra tempestate suscitari videntur, et in multis regnis, praesertim in Germania, ubi omnia licent, pullulare videntur, iam olim ab antiquis ventilare sint, ut patet in nostris quaestionibus de terrae motu, atque rerum omnium vita, et sensu, de pluribus mundis etc."<sup>15</sup>.

Opiniones, en suma, que, a juicio de Mersenne, ni parecían poseer fuerza de penetración entre la comunidad científica ni era difícil contrarrestarlas desde el flanco teológico.

### III

Ciertamente la problemática cosmológica no recibe en las *Quaestiones celeberrimae* un tratamiento tan exhaustivo y cuidadoso como sucede con otras temáticas y problemas que, a juicio de Mersenne, parecían revestir un mayor grado de hostilidad respecto al cristianismo, como podía ser por ejemplo la confusión entre *Corpus hermeticum* y *Antiguo Testamento*, o la proliferación de magos y cabalistas entre los *novatores*<sup>16</sup>. De hecho, en la obra latina el planteamiento de la cuestión de la pluralidad de los mundos se hace con una defectuosa presentación del problema, pues ni tan siquiera se discriminan con precisión las diferentes alternativas a la unicidad "de facto" del mundo que es el modelo cosmológico defendido (con toda la ortodoxia cristiana del momento) por Mersenne. Así es, pues "pluralidad de los mundos"

---

<sup>15</sup> MERSENNE: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1095 (errata en la paginación, debiera ser 1099)

<sup>16</sup> Sobre ello Vid. HINE, W.L.: "Marin Mersenne: Renaissance naturalism and Renaissance magic", en VICKERS, B. (ed.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge Univ. Press 1.984, pp. 165-176, especialmente pp. 174-176.

e "infinitismo" son conceptos que parecen igualarse en muchos momentos de su discurso, del mismo modo que las diferentes (e importantísimas) modalidades de cada una de las versiones también aparecen confundidas en el texto latino. Sea como fuere, en las *Quaestiones celeberrimae* (Quaestio XIX) Mersenne recoge y examina siete argumentos en favor de la pluralidad de los mundos: los dos primeros nos remiten al testimonio de Plutarco acerca de la autoridad de Anaxágoras y Platón en favor de la existencia de otros mundos<sup>17</sup>. De los restantes argumentos, el último se fundamenta en los descubrimientos astronómicos recientes, mientras que los otros cuatro son variantes del *principio de plenitud*<sup>18</sup>, según el cual es necesario inferir de una causa infinita un efecto igualmente infinito, de modo que la operación divina debe traducirse en un producto perfecto en tanto que ninguna otra cosa puede convenir con el vigor y la bondad de un agente óptimo:

"Non est maior ratio, cur Deus unicum mundum produxerit, quam plures, quandoquidem infinita virtute pollet: quapropter, ut suam virtutem, et omnipotentiam manifestam redderet, plures mundos producere debuit, siquidem eius maiestatem productio illa maxime decet ut a pluribus mundis laudem gloriam et honorem accipiat."<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Op. cit., col. 1081-1082; el primer argumento es "psicológico", similar a algunos de los aducidos por el platonismo con intención de "persuadir" acerca de la dimensión trascendente del alma y de la expectativa ultraterrena que aguardaba a la misma tras la separación del cuerpo, pues otra cosa cuestionaría muy gravemente la dignidad esencial (sobresaliente de entre todas las otras entidades de la creación) de la criatura humana. El segundo es rápidamente desmentido por Mersenne, pues se trata simplemente de una lectura errónea de Platón.

<sup>18</sup> Término acuñado por Arthur O. LOVEJOY en su obra *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. 1936 (trad. española: *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, ed. cit.)

<sup>19</sup> Op. cit., col. 1075

Según esto, un mundo finito no sería el mejor reflejo de un agente infinito<sup>20</sup>, quien por serlo, al obrar, no lo puede hacer sino bajo el atributo de la perfección:

"...at non est qui negare possit plures mundos meliores esse, quam unicum, cum plura bona paucioribus anteponenda sint, in qua tametsi quandoque homines errare possint, qui saepius minora bona maioribus praeponunt, nunquam tamen Deus errant, qui singula, ut par est, expendit."<sup>21</sup>

En la tercera variante del principio de plenitud presentada por Mersenne se disuelve una clásica objeción a la concepción del universo infinito, procedente de Grecia y de la Edad Media basada en la incapacidad del ser para recibir el infinito en acto, a pesar de obrar la divinidad con infinita potencia<sup>22</sup>:

"maxime cum eam facile intelligamus, nec enim ex parte mundi repugnat, cum ille multiplicari possit secundum numerum eadem specie remanente, nam habet formam in materia."<sup>23</sup>

Tengamos sin embargo presente que en un aspecto puntual podía haber acuerdo entre los defensores de una concepción necesitarista de la operación divina y, en base a ella, generadora de un universo infinito, y el propio Mersenne, quien naturalmente es heredero de la nueva tradición cristiana abierta en 1.277 con el edicto de Tempier, según la cual la creación divina no tenía por qué verse determinada por unas leyes físicas teorizadas por Aristóteles (imposibilidad del infinito en acto, unicidad del mundo, imposibilidad del vacío); sino que debía ser entendida como un acto voluntario de Dios. El punto de acuerdo sería pues

---

<sup>20</sup> Aquí el principio de plenitud, que en rigor sólo exige la perfección de la obra de una causa perfecta (Pedro Abelardo postula un mundo perfecto por el principio de plenitud, pero no puede afirmar el infinito espacial del mundo -Cfr.: ABELARDO: *Theologia christiana*, ed. de E. M. Buytaert en el "Corpus Christianorum Continuatio Medievalis", Turnholt 1.969, I 29-30, 42-43 y III, 45-), se aplica en favor de la expansión infinita (en el espacio) de la creación, como muestra de la perfección del creador. Sobre ello Vid. LOVEJOY, A.: Op. cit., pp. 89-93

<sup>21</sup> Op. cit., col. 1075

<sup>22</sup> Tanto la ontología platónica como aristotélica impedían una concepción infinita del ser; Vid. PLATON: *Timeo*, 31 b, 92 c; ARISTOTELES: *De caelo* I, 5-9, *Física* III, 5-6.

<sup>23</sup> Op. cit., col. 1075



la posibilidad pasiva de la materia para recibir el infinito (si así fuera determinado por el creador -añadía el cristianismo-). Naturalmente el argumento en favor de la infinitud del universo en base a una operación necesaria de Dios será rechazado por Mersenne apoyado en la misma ortodoxia teológica que ahora le permite consentir con la posibilidad de esa infinitud, aunque en modo alguno con su necesidad.

La cuarta y última variante hace referencia a la necesidad de una creación perfecta reflejada en la completud de la escala del ser y ello, se añade, parece exigir la presencia de otros mundos:

"Multae species desunt, quae non sunt in hoc mundo, siquidem inter Deum, et Angelos multae creaturae collocari possunt, quae sicut Deo inferiores, ita et Angelis omnibus superiores erunt: possunt et inter Angelos, et homines aliique personae specie distinctae reponi, idemque dicendum est de multis speciebus inter homines, et animalia, inter plantas, et mixta cetera constituendis, quibus cum mundus noster careat, par est, ut credamus, aut plures alios, aut unum saltem alium existere, a quo nulla prorsus species absit, ut ab omnibus gradibus, et ordinibus rerum Deus Opt. Max. laudibus afficiatur."<sup>24</sup>

Por último, Mersenne concluye el catálogo de razones en favor de la pluralidad de los mundos con una referencia (imprecisa e integrada en un discurso extremadamente retórico) a las novedades astronómicas difundidas en las obras de Galileo, Tycho Brahe y Kepler, así como al avistamiento de las *Novae* estelares. Parece sugerir que estas novedades celestes abrirían la posibilidad de otros mundos acaso distintos al nuestro, en tanto que permanecen parcialmente vedados a la posibilidad de aprehensión humana, teniendo además presente que ello en modo alguno repugnaría a la potencia creadora de Dios; o bien, como en el caso de Kepler, de la pluralidad de mundos dentro de un único sistema solar:

---

<sup>24</sup> Op. cit., col. 1075

"sed etiam Keplerus Caesareae maiestatis Mathematicus in dissertatione ad praedictum asseverat, adeo ut in istis cavernis homines quosdam habitare, illucque aufugere, ne radiis solaribus laedi possint, probabile insinuet."<sup>25</sup>

A la vista de todo ello, nos parece que Mersenne reconoce solamente dos modelos distintos de "pluralismo": a/- un modelo infinitista inspirado en la tradición democrítea-lucreciana, donde el espacio era concebido lleno de una infinita repetición de mundos separados entre sí (por *intermundia*) que, al disolverse, darían lugar a otros nuevos, no constituyendo, pues, sistema alguno. Y b/- pluralidad de mundos -acaso alguno de ellos habitados por seres distintos a las criaturas humanas- dentro de un único sistema.

En cualquier caso, ambos modelos presentan dificultades de compatibilidad con la doctrina cristiana, fundamentalmente en lo referente al dogma de la Encarnación de Dios en el hombre Jesús para propiciar la salvación del colectivo de los hombres, pues esta doctrina parece exigir un único mundo donde se dirime el drama humano de la salvación<sup>26</sup>:

"Scio quidem multa esse, quae pro absurdis a viro Catholico possint obiici: ut inde sequi mundorum istorum homines, vel eiusdem nobiscum, aut diversae speciei esse; si eiusdem: hunc sufficere mundum, ut in eo contineantur; si diversae, quales erunt? an alium ordinem habebit anima respectu corporis? an alio modo informabitur? an pauciores actiones exercebit? an naturae caelestis illa corpora erunt? *An filius Dei naturam illorum assumpsit, aut pro illis mortuus est?* an simul cum nostro, mundus ille, vel antea, vel postea creatus est? an cum isto connectitur? an peculiare caelos, et stellas habet? Sunt et alia multa, quae absurda censentur."<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Op. cit, col 1076; Cfr.: KEPLER: *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, traducción al español como *Conversaciones con el mensajero sideral*, por SOLIS, C.; publicado como GALILEO-KEPLER: *El mensajero y el mensajero sideral*, Madrid, 1.984, especialmente pp. 127 y 136

<sup>26</sup> Este extremo ha sido examinado por Paolo Rossi en "Nobilità dell'uomo e pluralità dei mondi" (en ROSSI, P.: *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Nápoles, 1.971, pp. 225-264, particularmente pp. 235-236)

<sup>27</sup> *Quaestiones celeberrimae*, col. 1078, cursiva nuestra. El peligro era similar al del poligenismo adámico, teoría contraria a la tradicional concepción monogenética de la humanidad propia del cristianismo -en consonancia plena con su núcleo doctrinal teológico, antropológico y moral-. Giordano Bruno integraba en su filosofía el poligenismo antropológico, una razón más en contra de la "mentira filosófica" que respaldaba el cristianismo; sobre todo ello Vid. GRANADA, M.A.:

Aún entendiendo que la omnipotencia de Dios garantiza la posibilidad de otros mundos, que la afirmación de la unicidad del mundo no era cuestión de *fide*<sup>28</sup> y, por tanto, el debate debía ser llevado al terreno de la *theologia argumentatrix*<sup>29</sup> y que la opinión contraria de los Padres de la Iglesia no debía ser tenida por infalible en esta materia, Mersenne sin embargo afirma que las teorías pluralistas deben ser negadas. Indica explícitamente que los argumentos recabados en favor de cualquiera de los modelos pluralistas reconocidos por él (fundamentalmente principio de plenitud, observaciones astronómicas y *novae* estelares) carecen de valor concluyente. No obstante, al examinar la postura de Mersenne no podemos dejar de considerar las objeciones o escrúpulos (anteriormente citados) ínsitos en toda elaboración pluralista, pues sin duda alguna estos eran elementos de peso en la balanza del Mínimo. De hecho para un defensor de la ortodoxia como el Mersenne de 1.623 no debía ser fácil dar cabida a modelos cosmológicos que pusieran en entredicho la peculiaridad del lugar del hombre en el cosmos; es decir, que no cumplieran el requisito de la concordia con la verdad teológica.

En el segundo artículo de la Quaestio XIX destacan, sobre otros argumentos, las objeciones a la aplicación del principio de plenitud como soporte teológico de una cosmología infinitista. En efecto, el Mínimo comienza su réplica con una primera objeción en la que opone su concepción voluntarista de la divinidad al necesitarismo teológico, donde la operación divina es coextensa con el poder, en tanto que se afirma una operación que actualiza todo el poder de Dios. No es necesario aquí insistir en el valor fundacional que la teología cristiana otorga a la teoría de una creación libre y providente, abierta en principio a infinitas posibilidades, esto es, no determinada por otra condición que el respeto al principio de no contradicción, para entender el rechazo

---

"Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo", *Geocrítica* n° 90 (1.990)

<sup>28</sup> Cfr. Op. cit., col 1078

<sup>29</sup> Cfr. MERSENNE: Op. cit., col. 1079

categorico de toda fórmula necesitarista por parte de quien se arrogaba precisamente una defensa de la doctrina cristiana. Así pues, una vez establecida la esencia divina de tal modo que se distingan convenientemente potencia y acción (*potentia absoluta* y *potentia ordinata*<sup>30</sup>), en tanto esta última se produce por mor de la voluntad divina, Mersenne puede negar el infinito de la creación como necesidad emanada de la infinitud de la causa. La teología voluntarista entiende la creación como contingencia, nunca como reflejo necesariamente proporcionado con su causa: finitud o infinitud del universo se convierten en términos equivalentes, a igual distancia del creador y, por ende, sin mayor capacidad en un caso o en el otro para ofrecer noticia de la esencia divina.

La afirmación del voluntarismo invalida pues una concepción del mundo en tanto emanación proporcionada con Dios, o en tanto reflejo idóneo de la causa infinita. Por eso Mersenne señala el peligro que entraña toda concepción necesitarista de la creación: se seguiría, argumenta, una ilegítima divinización de la naturaleza, olvidando la inequívoca separación entre creador y creación y, consiguientemente, comprometiendo algo que desde la teología cristiana es esencial: Dios sólo se comunica enteramente "ad intra" en la procesión de las tres personas de la Trinidad:

"Qui si velint Deum produxisse, quicquid potest, ipsum interrogent, quare non illud fecerit: si desiderent effectum infinitum Deo coequalem, ut divina potentia nature et essentiae divinae omni ex parte infinite correspondeat, et in suis effectis perfecte reluceat, atque cognoscatur, quid aliud postulant, quam ut Deus alter efficiatur? quandoquidem illud Deus est, quod Deo coequale est; eam enim ob causam tres beatissimae Trinitatis personae sunt unus Deus, quia sunt inter se coequales."<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> La *potentia absoluta* comprende la absoluta posibilidad, que jamás será llamada a comparecer *de facto* por la voluntad divina, lo cual, no obstante, no permite deducir que la potencia divina sea, entonces, superior a la voluntad (contenido de la *potentia ordinata*): antes debe entenderse el poder divino como único, sólo que al operar se articula en función de un elemento clave, la divina y libre voluntad: "que c'est elle qui determine la puissance à cecy, ou à cela" (*L'impiété des déistes*, vol. II, p. 312)

<sup>31</sup> Op. cit., col. 1092

Como puede advertirse, la intervención mersenniana de 1.623 en el debate sobre la pluralidad de los mundos posee una clara dimensión teológica. El principio de plenitud era un elemento aducido en favor de diferentes modalidades del infinitismo pero entrañaba al mismo tiempo toda una concepción teológica de la divinidad, de la *potentia Dei* y de la operación divina que indudablemente podía entrañar un cuestionamiento o pérdida del valor doctrinal de la religión cristiana. Ahora bien, en la obra latina Mersenne asocia los planteamientos necessitaristas con elaboraciones cosmo-teológicas de la antigüedad, más en concreto, con el infinitismo de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Este era un modelo infinitista *acósmico*, dependiendo de la teoría atomista, que postulaba la perpetua generación y corrupción de innumerables mundos en el seno ilimitado del espacio vacío en función de la aleatoria combinación de los átomos constituyentes. Se trataba pues de una imagen del universo incompatible con la exigencia antropocentrista y providencialista que, desde Platón, había marcado las elaboraciones cosmológicas predominantes y destinadas a complementar la doctrina cristiana, y como es obvio excluyente de aquello que es necesario en el cristianismo: concepción de Dios trascendente y libre, irreversibilidad del tiempo para el hombre como esquema en el que son posibles el ofrecimiento de la Redención y la consumación del anuncio escatológico cristiano. Las objeciones de Mersenne a la eternidad del mundo, a la teoría (conexa con la noción de la eternidad y del atomismo) de una incesante generación y corrupción de mundos, así como la selección de autoridades de la antigüedad<sup>32</sup> en favor de la teoría de la pluralidad de los mundos, nos parece que confirman esta

---

<sup>32</sup> Mersenne hace referencia a Metrodoro de Quios, discípulo de Demócrito al referirse a su famosa sentencia en favor del infinito: "...quem D. August. cap. 2, lib. 8 *De civit. Dei*, ait rerum singularum principia infinita credidisse, ex quibus innumerabiles mundi gignerentur, eosque mundos modo dissolvi, modo iterum gigni, de quorum pluralitate meminit lib. 3 *Contra Academ.*, cap. 10 Metrodorus vero 1 *De placit. Philos.* cap. 5 dicebat eodem modo absurdum esse, si quis in infinito mundum unicum collocaret, ac si in magno campo unica spica nasceretur." (*Op. cit.*, col. 1074-1075, cursiva nuestra); Sobre la concepción atomista del infinito Vid, por ejemplo, HIPOLITO: Ref. I 13, 2 -DK 68 A 40, en KIRK y RAVEN: *Los filósofos presocráticos*, versión española a cargo de García Fernández, Madrid, 1.981, p. 571

asociación necesitarismo-infinitismo epicúreo. Aunque en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* se da a entender que el necesitarismo no podía tener una influencia activa sobre la cosmología del momento y, dejando al margen la cuestión del desacierto mersenniano en el diagnóstico<sup>33</sup>, digamos por ahora que un año después el Mínimo comprenderá lo erróneo de tal evaluación al constatar la influencia de algunas obras de Giordano Bruno entre sus contemporáneos, reconociendo que el principio de plenitud podía también refrendar un infinitismo nuevo, apoyado además en las novedades del copernicanismo y tan incompatible con el cristianismo como lo había sido el modelo epicúreo lucreciano. De ello nos ocuparemos más adelante, pero antes pasemos a examinar el segundo modelo de pluralismo de los mundos presentado en la obra latina de 1.623: Se trata de la posibilidad de otros mundos como parecía desprenderse de las últimas observaciones astronómicas (descubrimiento de los satélites de Júpiter, observaciones de la superficie lunar, *Novae* estelares, desautorización -a partir de Tycho Brahe- de la creencia en las esferas cristalinas, manchas solares). A pesar de la enorme confusión que entraña la explicación del Mínimo en esta cuestión<sup>34</sup> no parece, sin embargo, que en la exposición de esta modalidad de pluralismo cuestione la peculiaridad espacial del Sol en el universo, acercándose pues al pluralismo aceptado (como posibilidad) por Kepler en la *Dissertatio*. Se trataría entonces de un pluralismo (nuevos planetas y cuerpos celestes -al superar el muro estelar de las fijas- comparaban a la observación humana) de mundos habitados pero dentro de un sistema único. Así es, pues en la réplica mersenniana prevalece un único argumento: si se trata del resultado de

---

<sup>33</sup> Mersenne pasa en silencio por las elaboraciones cosmológicas de autores como Cusa, Patrizi, Palingenio y Digges, autores que, aunque con notables diferencias entre sí y todos ellos muy distantes de Giordano Bruno, integraban el debate acerca del infinitismo y eran un referente obligado para un examen de la cuestión abordada por Mersenne. Sobre la cosmología de estos autores, así como la diferencia marcada por la teoría bruniana Vid. GRANADA, M.A.: "Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito", *Rivista di storia della filosofia*, XLVII (1.992), pp. 60-61.

<sup>34</sup> Nótese que Mersenne no parece distinguir mundos y sistemas. Vuelve a traer a colación a Epicuro de modo poco acertado.

observaciones, aunque hasta ahora imperceptibles, "esos mundos" estarán en éste nuestro. Además, del hecho de que dentro del mismo diversos planetas pudieran estar habitados, añade, todos estos descubrimientos astronómicos nada prueban: "an ea sydera longin quarum regionum, atque ficti alterius mundi nuntios constitues? an forte potes affirmare angelos istos, qui multis apparuerunt, ex alio mundo huc ad nos pervenire?"<sup>35</sup>

En suma, y a juzgar por el texto de las *Quaestiones celeberrimae*, parece que Mersenne no consideraba ninguna de las versiones (la primera de modo absoluto) capaces de ser armonizadas con la doctrina teológica cristiana. Sin embargo ninguna de ellas podía tener un efecto actual sobre esta última: la primera por quedar relegada en una tradición marginada por los planteamientos platónicos y aristotélicos triunfantes y, como es sabido, (con las consiguientes modificaciones) destinadas a converger con la concepción cristiana de la creación; en el segundo caso sencillamente se trataba de que no se probaba nada de lo que pretendían los pluralistas. El marcado cariz teológico de la polémica conduce a Mersenne hacia una evaluación del problema cosmológico en función de las implicaciones teológicas y religiosas presentes en los diferentes modelos cosmológicos: Así, el Mínimo concluye que el infinitismo sólo es posible desde el olvido de la teología, es decir, por una desfiguración de la divinidad creadora, libre y providente, ignorante del trinitarismo, para caer en el panteísmo y en una divinización de la naturaleza, como inevitable corolario de toda concepción necesitarista de la divinidad:

"Addamus etiam immerito praedictos homines mundorum pluralitatem requirere, sive ut Dei bonitas, et potentia magis elucescat, sive ob diversos naturae gradus; enim vero haec omnia in hoc nostro mundo tam perfecte relucet, ut nihil maius, melius nihil, aut perfectius esse posse videatur, ut statim apparet, cum omnes naturae, gratiae, gloriaeque gradus, et ordines suscipimus, atque veneramur; quod profecto omnem admirabilitatem superat; hos enim omnes gradus ad hunc mundum pertinere volumus, cuius si principium,

---

<sup>35</sup> Op. cit., col. 1.091

medium, atque finem, numerum, pondus, et mensuram; modum, speciem, et ordinem spectaveris, rapiaris amore, et admiratione necesse est, fataerisque te longissime victum, imo et omnia tui intellectus figmenta superata esse; num mundi principium Deus est, medium Christus...<sup>36</sup>

#### IV

Señalábamos anteriormente que la lectura de los diálogos italianos *De l'infinito, universo e mondi* y *De la causa, principio e uno* causó una gran impresión sobre Mersenne. Ante él no pasó inadvertido el componente radicalmente anticristiano que encerraba el planteamiento cosmo-teológico del nolano: Ya no solamente se postulaba la necesaria infinitud corpórea del universo como correlato de la acción infinita en una divinidad en la que no cabía la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata*, sino que además se postulaba la absoluta homogeneidad ontológica del mismo. En efecto, la alarma de un apologeta como Mersenne no estaba injustificada, pues el planteamiento del nolano era de todo punto incompatible con el dogma trinitario y el de la Encarnación del Verbo en Cristo, así como con otros elementos conexos con ello, fueran de orden teológico (voluntarismo divino), cosmológico (afirmación de la peculiaridad de la morada humana) o antropológico-morales (ascética cristiana). Así, ya no sólo el infinito corpóreo como efecto necesario de la operación divina, sino la afirmación de la homogeneidad ontológica separaba la teoría bruniana de todo modelo cosmológico que mantuviera la singularidad del mundo habitado por los hombres, ya se tratara de modelos geocentristas o heliocentristas, o incluso de aquellos desarrollos cosmológicos que, como en Bruno mismo, partían del movimiento terrestre para, en aplicación del principio de plenitud, postular alguna modalidad de infinitismo: Es cierto que un astrónomo como Thomas Digges<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Op. cit., col. 1.093

<sup>37</sup> Cfr. DIGGES, T.: *Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos, recientemente revidada por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas*, en COPERNICO, DIGGES, GALILEI: *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, traducción, introducción y notas a cargo de ELENA, A., Madrid, 1.983, p. 61



postula un espacio estelar infinito, por asumir -contra Aristóteles- no sólo la posibilidad espacial del infinito, sino por entender que el vigor de la potencia divina no podía verse frustrado por límite alguno, con lo cual el espacio estelar debía ser necesariamente infinito. Ahora bien, Digges (y en ello se ve su gran alejamiento de la posición de Bruno) diferencia ontológicamente este infinito estelar de la región ocupada por nuestro mundo, peculiar y escindida del Empíreo. En cambio, el principio de homogeneidad cosmológica singulariza la elaboración infinitista del pensador nolano en el debate cosmológico: Con Bruno ya no sólo resulta sobranste cualquier distinción entre mundo sublunar y supralunar, sino que además el grado del ser inteligible de la tradición platónico-cristiana queda negado, para establecer ahora, por una parte, que la Tierra no es ya lugar escindido y marginal y de menor nobleza ontológica, sino cuerpo celeste idéntico a innumerables otros insertos en otros *sínodos* repartidos sin fin en el espacio infinito y, por otra parte, para negar que la divinidad mantenga una relación providente especial respecto al colectivo de los hombres, pues estos no son moradores de un lugar en el que se centre la mirada de un Dios que, en la filosofía nolana, actúa del mismo modo y con la misma ley por doquier. En efecto, Bruno entiende la acción divina como una presencia inmanentizada en las cosas mismas como alma del mundo, asegurando su autoconservación y movimiento<sup>38</sup>.

Desde esta perspectiva, la expectativa escatológica cristiana sería resultado de una falsa filosofía de inspiración aristotélica (subsidiaria de la finitud del universo, inmovilidad terrestre) y cristiana (moral ascética e impiedad al desconocer la verdadera faz de Dios) que tras la aurora copernicana<sup>39</sup> y el desarrollo que el nolano extrajo de ella, sería capaz de hacer girar la *rueda* del

---

<sup>38</sup> Aunque el infinito es una y la misma cosa que la unidad, como se fundamenta en el diálogo *De la causa, principio e uno*; Vid., por ejemplo, *Dialoghi italiani*, ed. Gentile y Aquilecchia, p. 322

<sup>39</sup> Cfr. BRUNO: *La cena de las cenizas*, introducción, traducción y notas a cargo de GRANADA, M.A., Madrid, 1.987, p. 67; ed. G. y A. p. 29

tiempo hacia un nuevo período de luz, tras la tiniebla aristotélico-cristiana<sup>40</sup>.

Por su parte, Mersenne percibe el infinitismo bruniano como un modelo tan contrario y hostil al cristianismo como aquel que había elaborado la tradición materialista epicúreo-lucreciana, sólo que ahora poseía actualidad, como se derivaba de su intento de integración de la teoría del movimiento terrestre, muy debatida desde hacía décadas en el marco anchísimo y complejo de la crítica antiaristotélica del que Bruno también formaba parte. Ciertamente el infinitismo elaborado por Giordano Bruno presentaba algunos rasgos que parecían acercarlo al de la tradición lucreciana, como podía ser su afirmación de una ilimitada reiteración de mundos en el seno infinito del espacio etéreo, sin embargo debemos remarcar inmediatamente que el modelo bruniano, más allá de ésta u otras similitudes, es distinto al de la tradición atomista, ya no sólo por su fundamento teológico: afirmación de la presencia ubicua de la divinidad como principio inmanente, o por la afirmación de la Tierra y los mundos en el espacio infinito como sujetos de razón al no quedar la materia desligada ontológicamente del alma que la anima<sup>41</sup>, sino también por presentar los sistemas planetarios, en contra de Demócrito y Lucrecio, como entidades autoconservadas (en tanto ontológicamente homogéneas con Dios) y no sometidas a generación y corrupción y, al lado de todo ello, por poseer el infinitismo de Bruno una raíz copernicana.

Así pues, la actualización de un naturalismo negador de la trascendencia, de un infinitismo que entrañaba una teología cercana al panteísmo<sup>42</sup>, así como la fortuna y difusión que tales teorías parecían alcanzar motivó una respuesta del Mínimo Marin Mersenne en un segundo volumen de *L'impieeté des déistes, athées et libertins de ce temps* mucho más cuidadosa y pormenorizada que la

---

<sup>40</sup> Vid. BRUNO: Op. cit., ed. cit., pp. 69-70; ed. G. y A. p. 32

<sup>41</sup> Vid. BRUNO: *De la causa; Dialoghi italiani*, p.270

<sup>42</sup> Bruno sin embargo también afirma la trascendencia de Dios: como Causa, Dios es distinto del mundo infinito, como principio es inmanente al mismo; Vid. BRUNO: *Del Infinito*, pp. 116-117, ed. G. y A., p. 382

ofrecida contra los argumentos en favor del pluralismo de los mundos y del infinitismo en su obra latina de 1.623, aunque naturalmente manteniendo constantes en la respuesta los principios teológicos de la ortodoxia cristiana.

## V

Como ya se ha señalado, el componente teológico será una vez más el eje vertebrador de una polémica en la que se confrontarán con nitidez (lo cual se debe en parte a la fidelidad con la que Mersenne solía reproducir los argumentos de sus oponentes) dos concepciones de la realidad radicalmente distintas. Para esto se someten a examen y crítica los argumentos de los dos diálogos italianos *De l'infinito, universo e mondi* y *De la causa, principio e uno*. Desde un principio el Mínimo quiere dejar sentado que toda la fundamentación del nolano acerca de la operación divina descansa sobre una aplicación conceptual del principio de plenitud efectuada sin ningún tipo de restricción, lo que, como ya sabemos, venía a ser equivalente a una afirmación del infinito en acto como efecto único posible (por ende, necesario) de una causa infinita, la cual hace, pues, (todo) lo que le es posible hacer:

"car bien que les sens ne se portent que iusques aux estoiles, neantmoins la raison nous monstre, disoit il [Bruno], qu'il y a un espace infiny hors la convexité du premier mobile, lequel a une aptitude, et capacité infinie de contenir, puis que la cause efficiente a une puissance infinie."<sup>43</sup>

Que la causa infinita *tenga* que operar con un efecto infinito, como se deduce de la cita anterior, implicaba una operación de carácter necesitarista, elemento opuesto a la teología cristiana, por excluir el voluntarismo y, por ende, algo también fundamental para el cristianismo, como era la concepción de una creación contingente y separada de Dios. Por tanto Mersenne, desde el

---

<sup>43</sup> MERSENNE: *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, vol. II, p. 283

inicio mismo del debate, subraya el carácter fundacional que el necessitarismo posee en el planteamiento teológico bruniano y, al mismo tiempo, se apresura a oponer el axioma contrario, proclamando que la creación es un acto libre de Dios omnipotente: "C'est fort mal raisonné de conclurre un effet infiny d'une cause infinie, lors que la cause n'agit pas necessairement, mais librement: si ce Libertin [Bruno] n'avoit point d'autre raison que celle-là, il n'est pas besoin de passer outre."<sup>44</sup>

Ahora bien, en Bruno *necessitarismo* significaba, como ha indicado Miguel Angel Granada en "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno"<sup>45</sup>, una negación de la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* en la divinidad, pues distinguir el poder y la operación en Dios traía consigo un error de antropomorfización y de impiedad, al cuestionar su simplicidad esencial (*perfectum simpliciter*).

Pero además tengamos presente que el poder divino podía extenderse en acto infinitamente porque ningún impedimento ontológico podía ya prohibirlo: la concepción del espacio en Bruno es distinta a la expuesta tanto por Platón en el *Timeo*<sup>46</sup> como por Aristóteles<sup>47</sup>, y ahora era entendido como receptáculo absoluto e independiente de la materia que pueda contener, no como accidente de la misma<sup>48</sup> y, por ello poseía infinita capacidad receptiva actual<sup>49</sup>. Si Dios podía difundirse plenamente en el espacio, no había razón alguna (ni de parte de la potencia pasiva

---

<sup>44</sup> MERSENNE: Op. cit., pp. 283-284

<sup>45</sup> Para el estudio de la concepción de la *potentia Dei* en Giordano Bruno, Vid. el importante ensayo de GRANADA, Miguel A.: "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia*, 3 (1.994), pp. 495-532.

<sup>46</sup> Vid. PLATÓN: *Timeo*, 31 b, 33 b-c y 92 c.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES: *De caelo* I, 5-9; *Física* III, 5-6.

<sup>48</sup> Cfr. "me parece ridículo decir que fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo y está ubicado por accidente y es lugar por accidente, *idest* por sus partes." (BRUNO: *Del infinito*, p. 105; ed. G. y A., p. 372); para un seguimiento de la crítica al concepto de *lugar* aristotélico Vid. Diálogo I, pp. 101-110; ed. G. y A., pp. 367-376

<sup>49</sup> Y ya no sólo extensiva o en el tiempo como en la tradición aristotélica (Cfr. ARISTÓTELES: *Física* VIII, 10, 266a 22-24)

del espacio ni de la potencia activa de la causa, que es infinita) para que ello no se produjese completamente: principio de plenitud y principio de razón suficiente<sup>50</sup> (base del anterior) aseguran que la posibilidad pasiva de recepción por parte del universo quede completamente llena. En suma, la demostración del infinito universo de Bruno requería de una argumentación en la doble línea que acabamos de apuntar<sup>51</sup>: a/- a partir de la potencia pasiva del universo y b/- por la potencia activa del eficiente.

Pero retomando el examen y posterior crítica mersennianos de la demostración bruniana del infinito, cabe preguntarnos: ¿atiende el Mínimo a todos los elementos teóricos que la fundamentaban? De hecho, en *L'impîété des déistes* se recoge toda la demostración relativa a la potencia activa de Dios, presente en el primer diálogo y parte del segundo del *Del infinito*, aunque no se hace un seguimiento semejante de la crítica bruniana del concepto de "lugar" aristotélico, aspecto realmente importante y que, como es sabido, no sólo podía integrarse en una explicación de la realidad marcada por el animismo y la homogeneidad ontológica en el cosmos, sino, y puntualmente de modo muy semejante al de Bruno<sup>52</sup>, bajo un paradigma platónico-geometricista (en la línea abierta por Galileo). Haya estado tal ausencia motivada por una negativa premeditada del Mínimo hacia un análisis del cuerpo argumental antiaristotélico por ser éste un elemento susceptible de una fácil acogida en una época donde el crédito de Aristóteles era escaso, o por entender que tal aspecto, aún siendo parcialmente asumible, quedaba sin embargo integrado en un modelo cosmo-teológico inaceptable, con lo cual su exposición era contraproducente desde la óptica de su estrategia apologética, o incluso porque pudiera tratarse de una temática apartada del problema teológico

---

<sup>50</sup> Vid. *Del infinito*, p. 112; ed. G. y A., p. 378)

<sup>51</sup> Vid. GRANADA, Miguel A.: Introducción a BRUNO, G.: *Del infinito*, especialmente cap. V, pp. 35-48

<sup>52</sup> Vid., a modo de ejemplo, *La cena de las cenizas*, pp. 126 ss, ed. G. y A., pp. 112 ss.

central del debate, lo cierto es que Mersenne pasa en silencio sobre la argumentación bruniana contra la física aristotélica.

Ahora bien, esto no significa que Mersenne se apoye en la tradición griega y altomedieval respecto a la imposibilidad actual del infinito (a excepción de la divinidad). Recordemos que desde el edicto de Tempier en 1.277 el cristianismo acepta la posibilidad de una creación no necesariamente constreñida a la finitud: la omnipotencia de Dios podía difundirse en un universo infinito, pero a condición de haber sido ésta la voluntad del Creador (se distingue, pues *potentia absoluta* y *ordinata* en Dios, contrariamente a lo que sucede en Bruno). Y así Mersenne, con esta nueva tradición escolástica, reconoce la posibilidad del infinito en acto: "Accordons lui [a Bruno] pareillement que les espaces imaginaires ayent une capacité infinie de contenir, et que Dieu a une puissance infinie"<sup>53</sup>, pero, eso sí, matizado con una inequívoca afirmación de la libre voluntad como elemento regulador de la operación divina:

"et qu'ils [Bruno y sus seguidores] sçachent que Dieu ne fait que ce qu'il luy plaist; qu'il peut destrire ce monde, qu'il le peut faire infiny, et qu'estant infiny, il le pourroit tout aussi tost reduire au neant."<sup>54</sup>

Con lo cual, se viene a decir que la posibilidad de un universo infinito no garantiza en modo alguno su actualidad:

"il ne se s'ensuit pas de là, que tout cet espace imaginaire soit remply de corps, ou de mondes, car cela ne s'est peu faire que Dieu ne l'ait voulu..."<sup>55</sup>

Si en Giordano Bruno la negación de la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* en Dios conducía a la afirmación del infinito corpóreo, en Mersenne es precisamente el componente teológico del voluntarismo el que permitirá compatibilizar la

---

<sup>53</sup> MERSENNE: Op. cit., p. 302

<sup>54</sup> Op. cit., p. 341

<sup>55</sup> Op. cit., pp. 302-303

omnipotencia divina con la (probable) finitud del universo. Ambas fórmulas teológicas requerían un apoyo conceptual capaz de conferirles solidez teórica; no en vano el nervio del debate presentado por Mersenne se enhebrará en torno a la temática de la potencia activa del eficiente.

Y será en los capítulos XV y XVIII<sup>56</sup> donde Mersenne recoja los argumentos del nolano en favor de su afirmación del necesitarismo en la creación. Comienza con una reproducción del argumento basado en el principio de razón suficiente, según el cual ninguna razón impide en un espacio homogéneo infinito la absoluta completud del mismo en vez de la presencia de un solo mundo, como debe suceder en consonancia con el vigor sin límite del agente: negar una expansión perfecta (completa) implicaría, pues, un cuestionamiento de la perfección divina:

"S'il n'y avoit rien hors de ce monde, il seroit vray de dire que le monde n'est nulle part: pourquoy voulez vous croire que l'agent, qui peut faire un bien infiny, le fasse finy? et l'ayant fait finy, pourquoy voulez vous croire qu'il a peu le faire infiny?"<sup>57</sup>

Y ello es posible en virtud de la absoluta coincidencia en Dios entre poder y hacer, única fórmula capaz de garantizar la simplicidad y, por ende, la infinitud o perfección divinas; pues cualquier escisión de la voluntad (como se desprendería de una operación finita y arbitrada) respecto al poder implicaría una relegación del agente al grado de las entidades compuestas; sería, en rigor, la negación misma de la divinidad. Y así, obviamente, la impiedad que para Bruno entraña todo voluntarismo teológico dejará de existir bajo una teología que en la afirmación de la coincidencia de los atributos divinos subsume la libertad en la necesidad, como medio único capaz de superar la contingencia y la imperfección: el Dios de Bruno actúa en consonancia plena con su poder, quiere cuanto puede, como reconoce Mersenne en el fragmento siguiente:

---

<sup>56</sup> Op. cit., pp. 278 ss. y 342 ss. respectivamente.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 285; Cfr. BRUNO: *Del infinito*, ed. cit., p.117, ed. G. y A., p. 383

"le pouvoir, et le faire estant en luy une mesme chose, puis qu'il est immuable, et ne se treuve point de contingence, ny en sa puissance, ny en son operation; (...) d'où il arrive que comme il ne peut estre autre qu'il est, aussi ne peut il operer autrement que comme il peut, il ne peut vouloir que ce qu'il veut, et necessairement ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, d'autant que c'est le propre des choses mobiles d'avoir une puissance distinguée de leur acte."<sup>58</sup>

Desde la óptica adoptada por Bruno negar la infinitud del universo equivaldría a cuestionar la divinidad misma, bien por considerarla implícitamente "ociosa", pues no hace cuanto puede, o "envidiosa"<sup>59</sup>, por querer mantener la obra imperfecta e inacabada, lo cual como es obvio llevaba, por no ser cuestionable la perfección de Dios, a un grave interrogante:

"pourquoy frustrer la capacité de cet espace infiny, frustrer la possibilité de tant de mondes, autant de miroirs de ses granders, comme le nostre l'est de sa bonté? pourquoy preiudicier aussi à l'excellence de la grandeur de Dieu?"<sup>60</sup>

Pero la presentación mersenniana de la concepción infinitista del nolano incluye aún otro importante componente teórico: el *anima mundi* como agente motriz de todo movimiento en el infinito homogéneo, si bien *el* infinito como unidad perfecta (*ex-plicatio* de la divinidad) poseía la misma atribución de la divinidad: inmutabilidad (por ser también uno):

"que toutes choses participent deux sortes de mouvement, le premier à cause de ce moteur premier, et universel, le quel mouvement estant instantanée par les raisons susdites, il s'en suit que les choses n'en sont pas plus mobiles pour

---

<sup>58</sup> Op. cit., pp. 285-286. Mersenne recoge la negación bruniana de la distinción entre la *potentia absoluta* y *ordinata* en Dios (si bien la terminología utilizada por el Mínimo en la obra que estamos examinando será en todo caso *puissance absolue* y *puissance déterminée*), así como las consecuencias que la distinción entrañarían, esto es, una "antropomorfización" de la divinidad, al comprometer su simplicidad e inmutabilidad (condiciones necesarias de la perfección).

<sup>59</sup> En referencia al célebre motivo platónico del *Timeo* (Cfr.: "Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad [quizá podría traducirse por "envidia"] acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo.", 29 e, trad. F. LISI y a. DURAN, Madrid, 1.992).

<sup>60</sup> Op. cit., p.295; Cfr. BRUNO: Op. cit., pp. 114-115, ed. G. y A., pp.380-381



cela; au contraire elles en sont plus stables; l'autre raison de ce principe interne, lequel estant finy, cause aussi un mouvement finy, et limité.<sup>61</sup>

De ello se seguirán importantísimas consecuencias, no ya solamente en el campo de la teología y la religión, sino también en el ámbito de la cosmología: si el universo es infinito (uno, inmutable) no es preciso ya buscar un primer motor externo, pero si, además, innumerables mundos idénticos entre sí llenan su infinitud espacial, éstos encontrarán su principio motriz (Bruno todavía necesita postular esta noción) en el alma del mundo<sup>62</sup>, en su interior, en Dios mismo inmanentizado en la naturaleza; así pues, contra Aristóteles, toda motricidad externa queda relegada y, por ende, cualquier argumento basado en el movimiento de los cielos resulta ahora sobrante<sup>63</sup>:

"Mais il [Bruno] repartit incontinent, qu'il ne faut point chercher de moteur externe, qui soit la cause du mouvement des creatures, et des mondes, car tout ce que se meut, vient à se mouvoir par la vertu d'un principe intern, qui leur est communiqué par cet effect, *qui n'est autre que leur ame*, et leur prope forme, par laquelle les astres se meuvent aussi sans dependre du mouvement des orbes..."<sup>64</sup>

Este era, en resumidas cuentas, el infinitismo cosmológico del nolano leído por Mersenne en el *Del infinito: el universo y los mundos* y presentado en su obra apologética de 1.624. Hemos constatado que arrastraba consigo una innegable vertiente religiosa y moral incompatible con el núcleo doctrinal cristiano que el Mínimo pretendía defender.

---

<sup>61</sup> Op. cit. 292-293. De ello se sigue, sin embargo, una distinción entre Dios y su *ex-plicatio* divina: distinción que no deja de ser problemática en el sentido de que un efecto perfecto y completo cuestiona la trascendencia de la causa. Ahora bien, a pesar de ello, lo cierto es que Bruno distingue causa y efecto, si bien la prioridad de la causa respecto al efecto (habida cuenta de la identidad de atribuciones entre ambos) más bien parece conceptual. Vid *Supra*, nota

<sup>62</sup> Cfr. *La cena de las cenizas*, p. 124; ed. G. y A., p. 109; y también Op. cit., p. 160; ed. G. y A., p. 154

<sup>63</sup> Fundamentalmente aquel que concordaba con la teoría de una infinitud extensiva en la operación del primer motor, esto es, el movimiento eterno de los cielos, aunque no instantáneo (o de infinitud intensiva); Cfr.: ARISTOTELES, *Física* VIII, 10, 266 a 22-24.

<sup>64</sup> Op. cit., pp. 291-292 (cursiva nuestra). Repárese en que Mersenne reconoce la teoría del movimiento terrestre en Bruno como animismo. Cfr. *Del infinito*, pp. 124-125; ed. G. y A., pp. 389-390

Por lo dicho hasta el momento se comprenderá que la crítica de la *filosofía* radicalmente reformista elaborada por Giordano Bruno se vertebrará en nuestro autor con la base en una afirmación del principio teológico del voluntarismo divino. El Mínimo entendía que sólo a partir de una concepción de la divinidad donde se distingue *potentia absoluta* y *ordinata* como principio axiomático podrán disolverse las objeciones del nolano respecto a la contingencia del mundo creado, noción que, más allá de la posible infinitud o finitud del mundo, era necesaria en el modelo cristiano; no así el tema de la infinitud del mundo, pues como hemos visto no preocupaba a Mersenne, por entender que la omnipotencia divina no cerraba ninguna de las posibilidades<sup>65</sup>.

El recurso a la polémica que marca el diálogo mersenniano obliga, tras enfatizar la distinción entre poder (*potentia absoluta*) y hacer (*potentia ordinata*) en Dios, a objetar contra los escrúpulos brunianos frente a tal distinción: en efecto, era necesario especialmente compatibilizar el voluntarismo con la inmutabilidad divina, con su absoluta simplicidad, por ser estos elementos conformadores de su perfección. Para ello Mersenne aduce que una identificación de la acción *ad extra* en Dios con su poder sería rebajar (ilegítima y erróneamente) la divinidad al grado material, sería temporalizar aquello que sólo puede concebirse bajo el atributo de la eternidad y perfección, sería ignorar a Dios disolviéndolo en la materia, y todo ello en nombre de una idolatrización de la naturaleza:

"Mais il se trompe lourdement voulant seduire les autres, car c'est mal raisonné de tirer l'action de Dieu extérieure (laquelle les Theologiens appellent *ad extra*) à la même nécessité que l'être, ou le pouvoir divin: c'est parler des choses temporales, et des libres comme des éternelles, et des nécessaires; c'est mesler, et broüiller les creatures avec le createur."<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> A este respecto Vid. S. DICK: *Plurality of Worlds*, Nueva York, 1.982, especialmente p. 95

<sup>66</sup> Op. cit., p. 306

Por tanto, en Mersenne el poder de Dios no debe medirse en el carácter y la magnitud de su obra; creador y criaturas son inconmensurables, pues estas últimas, aunque en rigor dependen de la potencia divina (regulada por la voluntad), no constituyen un reflejo de toda la potencia, sino de la decisión libre arbitrada por Dios:

"car l'estre, la puissance, et la volonté de Dieu ne dependent point de ce qu'il fait, mais au contraire, ce qu'il fait depend de son estre, de son pouvoir, et de son vouloir; or ce qui ne depend point, peut estre sans ce qui depend."<sup>67</sup>

La creación es, pues, resultado de la acción *ad extra* de Dios; y, así, debe ser entendida como producto voluntariamente determinado, que no comunica todo su poder; ¿ello habrá de suponer, como entendía Bruno, un cuestionamiento de la esencia divina, por pérdida de la absoluta simplicidad, por defecto de impotencia o de restricción *mezquina* de su poder? No debe ser así, pues distinguir *potentia absoluta* y *ordinata* no implica una escisión de la única e infinita potencia divina, sino la afirmación de su regulación (voluntaria) en la operación *ad extra*: la elección de un *ordine* por parte de Dios deja intacto todo su poder:

"...que Dieu n'a voulu faire autre chose que ce qu'il a fait: ce qui n'empesche pas que nous ne croyions qu'il est tout puissant, par ce que nous distinguons le faire et le pouvoir en Dieu, qui peut beaucoup de choses, lesquelles neantmoins il ne veut pas faire."<sup>68</sup>

Sin embargo el poder de Dios debe ser entendido al mismo tiempo a partir de la difusión del mismo *ad intra*, es decir, como difusión completa del mismo en la procesión de las tres personas de la Trinidad:

---

<sup>67</sup> Op. cit., pp. 306-307

<sup>68</sup> Op. cit., p. 304.

" Je sçay que l'acte interne de Dieu, lequel est tres-simple, unique, et infiny, est une mesme chose avec son pouvoir, et son vouloir; mais l'externe qui est receu dans les creatures, quand il les produit, et les conserve, est distinct de son pouvoir, et de ce vouloir divin, comme une chose finie, et dependante de l'infiny, et independant"<sup>69</sup>

Mersenne entendía que bastaba con aceptar esto para invalidar la asociación efectuada por Giordano Bruno entre voluntarismo teológico e imperfección en la operación divina:

"disons que nuous n'avons jamais pensé que la divine puissance fust oysive; et que Dieu se communique assez infiniment, puis que le pere communique toute son infinité, et tous ses attributs, et sa Nature à son Fils, et au S. Esprit; il n'y a rien que ces communications divines, internes, et infinies, qui soient necessaires: toutes les autres communications exterieures, et limitées sont tres libres; aussi n'est ce pas d'elles que Dieu prend son infinité, ou sa bonté."<sup>70</sup>

La fórmula teológica del voluntarismo divino hacía depender la creación de la voluntad divina (*potentia ordinata*) que no era, pues, coextensa con la *potentia absoluta*. Tal identificación, como acabamos de ver, sólo se produce en la difusión trinitaria. Pero también el modelo teológico cristiano defendido por Mersenne traerá consigo consecuencias que no sólo se extienden al ámbito religioso y moral, sino al de la cosmología, así como a la relación entre todos ellos. Así, una vez admitida la contingencia de la creación, la discusión acerca del infinito cosmológico adquiere un cariz muy distinto al que posee en la teoría bruniana (y de toda la tradición del principio de plenitud): El Mínimo dedica una buena parte de los capítulos XVI y XVII<sup>71</sup> a intentar mostrar la indiferencia de la finitud o infinitud del universo respecto a la esencia infinita de Dios:

---

<sup>69</sup> Op. cit., p. 307 (cursiva nuestra)

<sup>70</sup> Op. cit., pp. 321-322

<sup>71</sup> Vid. Op. cit., pp. 299-342

"tout ce qui est hors de Dieu, et tout ce qui n'est pas de sa nature, en un mot tout ce qui n'est pas Dieu, est infiniment esloigné de Dieu, et par consequent est comme un rien au respect de Dieu, car cet Univers infiny que Brunus s'est imaginé, seroit moindre estant comparé avec Dieu, que n'est un grain de sable, ou un atome comparé à la convexité du firmament."<sup>72</sup>

Por ello, si el mundo es finito esto solamente indicaría el sentido de la libre elección divina:

"Or le monde finy, ou la grandeur finie de ce monde n'entraîne avec soy aucunes absurditez, comme il pretendoit, ainsi que ie vous ay monstré cy devant, et ne ruine aucun principe de la Philosophie, ainsi qu'il s'efforçoit de persuader."<sup>73</sup>

De idéntica forma, si el universo fuera infinito, no por ello dejaría de ser objeto de una libre creación, contingente y separado del creador y, por tanto, en modo alguno podría decirse que habría de ser un "reflejo necesario" del mismo:

"tous les Univers infinis, qui sont imaginables, ou possibles, ne scauroient iamais égaller l'infinité de Dieu, car ils seront tousiours dependans..."<sup>74</sup>

## VI

Con tales presupuestos Mersenne entendía que quedaba a salvo el dogma trinitario y con él toda la dogmática del cristianismo. Pero subrayemos que la problemática vinculada con el drama humano de la salvación, inherente a esta doctrina religiosa, ha estado tácitamente presente en todas las vertientes adoptadas en la dialéctica argumental enhebrada por el Mínimo: voluntarismo divino y mediación de Cristo como única vía de perfección humana se ha confrontado al naturalismo bruniano, donde la religión de la trascendencia quedaba excluida en aras de una contemplación filosófica de la naturaleza como única y auténtica vía de comunión del hombre con Dios. Precisamente en el contexto

---

<sup>72</sup> Op. cit., p. 323 (cursiva nuestra)

<sup>73</sup> Op. cit., p. 336

<sup>74</sup> Op. cit., pp. 324-325

de este contraste al que hemos venido refiriéndonos, adquieren una significación concluyente las siguientes palabras del Mínimo:

"Certainement nous n'avons pas suict de desirer que le monde soit infini pour nostre instruction ou por nous elever à la cognoissance de Dieu..."<sup>75</sup>

Es claro que para el Mersenne de la tercera década del siglo XVII la actividad científica (también) en el terreno de la cosmología aún encontraba en la teología su fundamentación última. Precisamente por ello, sólo a la luz de sus presupuestos teológicos comprenderemos el valor de su toma de posición respecto al importante debate acerca de la finitud o infinitud del universo: Su afirmación acerca del carácter experimental que ha de poseer cualquier prueba respecto a esta cuestión no es ajena a su concepción teológica del voluntarismo, en tanto generadora de una imagen radicalmente contingente del mundo. En cualquier caso, en 1.624 el Mínimo mantiene una actitud escéptica respecto a la posibilidad efectiva de un pronunciamiento acerca de esta temática, al decir de modo tajante: "ce [la demostración de la estructura del universo a través de pruebas experimentales] que personne ne fera iamais."<sup>76</sup>; aunque ello derivaba ya no sólo de la debilidad de las pruebas astronómicas que hasta el momento habían sido recabadas por los más eximios astrónomos, sino de las limitaciones intrínsecas en todo conocimiento humano. No obstante, como ha indicado William Hine<sup>77</sup>, Mersenne deja abierta la posibilidad de un debate cosmológico por parte de la ciencia, pues una vez admitida la contingencia del mundo, sea la que fuere la teoría cosmológica hacia la que la comunidad científica se inclinase, podría aún alcanzarse algo a lo que el Mínimo decía no poder renunciar: la compatibilidad de toda teoría científica o filosófica con la verdad del cristianismo.

---

<sup>75</sup> Op. cit., pp. 335-336

<sup>76</sup> Op. cit., p. 321

<sup>77</sup> Cfr. "Mersenne and Copernicanism", *Isis*, 1.973, pp. 18-32; particularmente p. 32